

KONSEP TUHAN DALAM PARADIGMA PENDIDIKAN ISLAM

Tedi Priatna, Dedih Wahyudin & Nurhamzah

ABSTRAK

Pendidikan Islam sesungguhnya diorientasikan pada upaya untuk mengenal Tuhan, mendekatinya, dan menyerahkan diri pada-Nya. Penegasan asumsi ini tentu saja berpengaruh kepada seluruh kerangka pemikiran Islam yang menempatkan Tuhan sebagai *ultimate goal* dari perjalanan hidup manusia. Segala hakikat mengenai kebenaran, keabadian, kekuasaan akan menjadi bermakna ketika ditarik dan diproporsikan pada sistem *teosentris* seperti tadi. Oleh karenanya, pembahasan konsep Tuhan dalam al-Qur'an serta bagaimana implikasinya pada pendidikan Islam menjadi sangat penting dilakukan.

Metode yang digunakan adalah "analitis kritis" yakni mengkaji gagasan primer mengenai suatu "ruang lingkup permasalahan" untuk dideskripsikan, dibahas, dikritik, dilakukan studi analitis melalui perbandingan, hubungan, dan pengembangan model rasional. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah *book survey* atau *library research*. Langkah pembahasan diawali dengan pengungkapan sejumlah ayat al-Qur'an, lalu dikemukakan pandangan para ahli tafsir; di akhir pembahasan secara preskriptif digambarkan refleksi konsep-konsep tersebut dalam pendidikan Islam.

Pendidikan Islam diorientasikan pada upaya mengejawantahkan nilai-nilai *Ilahiyyah* dalam pribadi setiap peserta didik; Pendidikan Islam merupakan upaya manusia untuk menginternalisasikan sifat-sifat Allah yang ada pada dirinya; Kekuasaan dan Kemutlakan Allah dalam segala dimensi-Nya harus tampak dalam seluruh komponen pendidikan Islam, baik dalam tujuan, materi, dan komponen pendidikan lainnya; Dimensi kebenaran Allah mengisyaratkan bahwa hanyalah Dia Sumber Kebenaran, melahirkan cara pandang epistemologis tentang apa yang disebut dengan pengetahuan; tidak ada pengetahuan yang dianggap benar jika tidak bersumber dan tidak merujuk tanda-tanda Allah, baik *Qauniyah* maupun *Qauliyah*; hal itu berlaku juga dalam epistemologi pendidikan Islam.

Kata Kunci: Tuhan, Kebenaran, Kekuasaan, Paradigma Pendidikan Islam.

PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai sumber penelaahan paradigma Islam, sangat banyak memberikan inspirasi edukatif yang perlu dikembangkan secara filosofis maupun ilmiah. Upaya pengembangan semacam itu diperlukan sebagai kerangka dasar membangun sistem pendidikan Islam.¹ Salah satunya dengan cara mengintrodusir konsep-konsep mendasar dalam al-Qur'an, dan yang paling utama adalah konsep tentang Tuhan sebagai merupakan konsep utama dalam paradigma pendidikan Islam.

Dalam al-Qur'an, konsep Tuhan menjadi titik pangkal keseluruhan makna al-Qur'an itu sendiri. Toshihiko Izutsu memaknai konsep *Allah* melalui ungkapannya sebagai berikut:

Allah adalah 'kata fokus' tertinggi dalam sistem al-Qur'an, yang nilai penting dan kedudukannya tidak ada yang melebihi. *Weltanschauung* al-Qur'an pada hakikatnya adalah *teosentrik*, dan tentu saja dalam sistem ini konsep Allah menguasai keseluruhannya, dan mendesakkan pengaruhnya secara mendalam pada struktur semantik semua kata kunci.²

¹ Lihat dalam Tobroni & Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik; Refleksi untuk Aksi dalam keberagaman dan Pendidikan*, Cet. I, (Yogyakarta: SI Press, 1994), hlm. 151-152

² Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, terj. Agus Fahri, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Cet. I., (Yogyakarta: Tiara

Pendidikan Islam sesungguhnya diorientasikan pada upaya untuk mengenal Tuhan, mendekati-Nya, dan menyerahkan diri pada-Nya. Penegasan asumsi ini tentu saja berpengaruh kepada seluruh kerangka pemikiran Islam yang menempatkan Tuhan sebagai *ultimate goal* dari perjalanan hidup manusia. Segala hakikat mengenai kebenaran, keabadian, kekuasaan akan menjadi bermakna ketika ditarik dan diproporsikan pada sistem *teosentris* seperti tadi. Oleh karenanya, pembahasan konsep Tuhan dalam al-Qur'an serta bagaimana implikasinya pada pendidikan Islam menjadi sangat penting dilakukan. Pendefinisian dan pemaknaan atas konsep Tuhan, kebenaran, keabadian dan kekuasaan akan menjadi semacam 'titik pangkal' dalam pengembangan konsep pendidikan Islam.

Ada beberapa persoalan berkenaan dengan hal tersebut. *Pertama*, dalam semua tradisi agama dan kepercayaan, konsep Tuhan menjadi karakter dasar pemujaan dan ibadah. Konsep Tuhan merupakan ciri signifikan suatu agama.³ Dalam Islam, konsep Tuhan yang disimbolkan dengan kata 'Allah' menarik untuk dikaji. Bagaimana sebenarnya konsep Allah dalam al-Qur'an? Apakah simbolisasi konsep Tuhan dengan 'Allah' mengindikasikan sesuatu yang baru, ataukah sekedar upaya adaptif al-Qur'an atas tradisi pra-Islam yang pernah menggunakan kata 'Allah' untuk sesuatu yang diagungkan?

Kedua, pengembangan manusia terhadap hakikat kebenaran telah berlangsung seumur kehidupan manusia itu sendiri. Jika kita merujuk pada skema kebudayaan van Peursen, perkembangan pencarian manusia atas kebenaran berlangsung secara evolutif dari mulai tahap *mistik*, *ontologis* hingga tahap *fungsional*.⁴ Tahapan pencarian atas kebenaran itu berkembang semakin canggih, namun ironisnya manusia semakin teralienasi dari kemanusiaannya. Keadaan semacam ini meniscayakan upaya untuk menemukan suatu cara pandang baru atas hakikat kebenaran itu. Dengan menganalogikan pada tesis Kuhn, manusia perlu merevolusi paradigma kebenaran itu.⁵ Pada tataran inilah penting untuk dikemukakan, bagaimana sebenarnya hakikat kebenaran yang ditawarkan al-Qur'an? Dari manakah sumber hakikat kebenaran, dapatkah ia ditawarkan sebagai solusi atas kegersangan manusia di tengah segenap relativitas kebenaran dewasa ini? Bagaimanakah epistemologi yang ditawarkan al-Qur'an berdasarkan konsep kebenaran tersebut?

Ketiga, secara filosofis dipahami bahwa makna keabadian mengisyaratkan kemutlakan atas sesuatu yang terbatas. Keabadian tidak mungkin melekat pada sesuatu yang di dalamnya mengandung sifat yang relatif. Di sinilah penting untuk dikemukakan bagaimana sebenarnya hakikat keabadian dalam al-Qur'an? Bagaimana hubungannya dengan Tuhan sebagai Yang Maha-mutlak? Adakah keabadian menyifati-Nya dan menjadikan-Nya sebagai Yang Mahaabadi? Adakah perbedaan antara keabadian dan kekekalan yang menyifati-Nya?

Keempat, dalam pikiran sederhana, kekuasaan yang dimiliki Tuhan memungkinkan-Nya dapat melakukan apa saja yang Dia kehendaki. Tidak mungkin, tanpa sebab kekuasaan, Dia disebut Tuhan. Oleh karenanya, memahami kekuasaan-Nya menjadi salah satu jalan untuk

Wacana, 1997), hlm. 101. Dalam bukunya, Izutsu mencoba memahami konsep Tuhan kaitannya dengan makhluk secara dinamis. Ia menengahkan adanya relasi ontologis, relasi komunikatif, dan relasi etis dalam keseluruhan relasi Tuhan dengan manusia.

³ Dalam suatu agama, unsur kekuatan gaib (Tuhan) merupakan ciri utama yang harus dan selalu ada. Agama merupakan suatu sistem kepercayaan atas sesuatu yang disakralkan. Lihat Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Cet. V, (Jakarta: UI Press,) hlm. 119; Endang Saefudin Anshari, *Wawasan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo), hlm. 124-126; Endang Saefudin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987

⁴ Lihat dalam van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm., 10

⁵ Lihat dalam Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (The University of Chicago Press, 1989)

memahami zat-Nya. Di sinilah penting dikemukakan bagaimana sebenarnya hakikat kekuasaan dalam al-Qur'an? Asumsi dan pertanda apakah yang bisa dijadikan sebagai bukti kekuasaan yang dimiliki-Nya?

Banyak cara mengenali Tuhan dalam pelbagai dimensi dan sifat-Nya. Memang ada yang bisa mengenal-Nya tanpa merujuk pada wahyu, tetapi pengenalan semacam itu sangatlah terbatas, karena hanya dicapai melalui nalar atau pengalaman ruhani. Ada pula yang mengenal-Nya melalui kemurahan dan kasih-sayang-Nya, atau melalui murka dan pembalasan-Nya. Ada yang mengenal-Nya melalui ilmu, hikmah dan kebijaksanaan-Nya, atau melalui ketelitian ciptaan dan pengaturan-Nya.⁶ Di atas semua cara itu, karena keterbatasan yang dimiliki oleh manusia, pengenalan paling sempurna tentang hakikat Allah hanya dapat diperoleh melalui pengenalan langsung dari Yang Mahakuasa sebagaimana diterangkan dalam kitab-Nya dan diutarakan oleh utusan-utusan-Nya.⁷

Petanda yang paling mudah untuk mengenal hakikat dan substansi sesuatu adalah melalui nama sesuatu itu (*al-asmâ*).⁸ Bagaimanapun, sebuah nama pada dasarnya merupakan simbol yang mengabstraksikan konsep mengenai hakikat dan substansi sesuatu.⁹ Hal ini juga berlaku pada logika petanda Allah dalam al-Qur'an. Allah memiliki apa yang dinamai-Nya sendiri dengan *al-asmâ* dan bahwa *al-asmâ* itu bersifat *ḥusnâ*. Oleh karenanya, untuk mengenal Allah sangat mungkin dilakukan dengan melalui pemahaman atas *asmâ*-Nya yang *ḥusnâ*. Pemahaman tentang Allah melalui *al-Asmâ al-Ḥusnâ* ini hanyalah sebatas pendekatan alternatif. Allah sebagai Realitas Absolut tidak mungkin dipahami oleh manusia kecuali secara tidak langsung, parsial, dan relasional, yaitu melalui 'jejak-jejak' karya-Nya yang kemudian menghubungkan manusia untuk mengapresiasi Allah sesuai dengan tingkat intelegensianya serta situasi etis-psikologis-nya. *Al-Asmâ al-Ḥusnâ* berfungsi sebagai 'jendela' ataupun 'tangga' bagi manusia untuk mendekati, mengenal dan menyapa-Nya.¹⁰

Al-Asmâ al-Ḥusnâ yang dimiliki hanya oleh Allah mengisyaratkan sifat-sifat-Nya. Sifat-sifat tersebut bila dibandingkan dengan sifat Allah yang sesungguhnya, mungkin hanyalah suatu pendekatan yang terbatas, yaitu simbol-simbol atau petunjuk-petunjuk tentang hakikat yang dapat membantu bayangan manusia; namun demikian simbol-simbol tersebut bukanlah sembarang simbol. Allah sendiri telah menanamkan simbol-simbol itu ke dalam diri manusia. Karenanya, simbol-simbol dalam *al-Asmâ al-Ḥusnâ* pastilah merupakan gambaran terpercaya

⁶ M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an*, Cet. I, (Jakarta, Lentera Hati, 1998), hlm., xxxi

⁷ Dalam tradisi agama samawi, hal ini merupakan mainstream metodologis untuk memahami hakikat Tuhan. Walaupun demikian ada juga yang berpendapat, misalkan Muhammad Abduh yang menyatakan bahwa tanpa wahyu atau 'kabar dari langit', yakni melalui akal, sesungguhnya manusia mampu mengenal dan memahami hakikat Tuhan. Lihat dalam Muhammad Abduh, *Risâlah Tauḥîd*, terj. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 53-57.

⁸ Kata *al-asmâ* merupakan bentuk jamak dari kata *al-ism* yang biasa diterjemahkan dengan nama. Ia berakar dari kata *assumu* yang berarti ketinggian, atau *assimah* yang berarti tanda. Memang nama merupakan tanda bagi sesuatu, sekaligus harus dijunjung tinggi. Lihat dalam Quraish Shihab, *Ibid.*, hlm., xxxvi

⁹ Dalam wacana filsafat, perspektif ini dikenal sebagai metode hermeneutika. Secara etimologis, kata *hermeneutika* berasal dari bahasa Yunani *hermeneue* yang dalam bahasa Inggris *hermeneutics (to interpret)* yang berarti menginterpretasikan, menjelaskan, menafsirkan atau menjelaskan. Metode hermeneutika berupaya menerangkan hakikat sesuatu melalui simbol teks yang dirasakan asing oleh masyarakat (*alien speech*) karena datang dari Tuhan yang berbicara dengan bahasa 'langit'. Lihat dalam Imam Chanafie al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, Cet. I, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 21.

¹⁰ Lihat Komarudin Hidayat, "Melampaui Nama-nama Islam dan Posmodernisme" dalam Edy A. Effendi, ed., *Dekonstruksi Islam: Madzhab Ciputat*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999), hlm. 75

dari intisari ketuhanan. Atau paling tidak, simbol-simbol tadi selaras dengan sifat-sifat ketuhanan, sehingga dalam pencapaiannya, manusia dapat menyesuaikan dan menyelaraskan diri dengan sifat-sifat tersebut, karena semua sifat itu berdasarkan atas inti makna simbol-simbol tadi.¹¹

Di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang menggunakan redaksi *al-Asmâ al-Husnâ*, di antaranya QS. al-A'raf: 180, QS. al-Isrâ: 110, QS. al-Hasyr: 24. *Al-Asmâ al-Husnâ* mengindikasikan hakikat dan substansi Allah dalam dimensi yang dapat dipahami oleh nalar manusia, bahkan sering dipergunakan oleh manusia. Perbedaannya hanya terletak pada penggunaan bentuk superlatif *al-husnâ* yang menunjukkan bahwa nama-nama tersebut bukan saja *baik*, tetapi juga *yang terbaik*. Ia dapat disandang oleh manusia, tetapi karena bagi Allah nama yang terbaik, maka pastilah melebihi sifat makhluk, baik dari kapasitasnya maupun substansinya.

Ada sejumlah versi yang berbeda berkenaan dengan jumlah *Al-Asmâ al-Husnâ*. At-Thabataba'î mengatakan bahwa jumlahnya 127 nama, Ibn Barjam al-Andalusî mengatakan berjumlah 132 nama, Abû Bakr Ibn al-Arabî mengatakan seribu nama, dan banyak lagi versi yang lainnya.¹² Namun, yang sangat populer adalah penadapat yang menyatakan bahwa *Al-Asmâ al-Husnâ* berjumlah sembilan puluh sembilan.¹³

Adapun *Al-Asmâ al-Husnâ* yang jumlahnya sembilan puluh sembilan itu dijelaskan dalam hadits yang diriwayatkan Turmudzi¹⁴ sebagai berikut:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ الْجَوْزَجَانِيُّ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْجَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْغَفَّارُ الْفَهَّارُ الْوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الْخَافِضُ الرَّافِعُ الْمُعِزُّ الْمُدِلُّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكَمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ الْحَلِيمُ الْعَظِيمُ الْغَفُورُ الشَّكُورُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ الْخَفِيزُ الْمَقِيتُ الْحَسِيبُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّقِيبُ الْمُجِيبُ الْوَاسِعُ الْحَكِيمُ الْوَدُودُ الْمَجِيدُ الْبَاعِثُ الشَّهِيدُ الْحَقُّ الْوَكِيلُ الْقَوِيُّ الْمَتِينُ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ الْمُخْصِي الْمُبْدِئُ الْمُعِيدُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الْقَادِرُ الْمُفْتَدِرُ الْمُقَدِّمُ الْمُؤَخِّرُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْوَالِي الْمُتَعَالِي الْبَرُّ التَّوَّابُ الْمُتَنَبِّهُ الْغَفُورُ الرَّؤُوفُ مَالِكُ الْمُلْكِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ الْمُفْسِطُ الْجَامِعُ الْغَنِيُّ الْمَغْنِي الْمَانِعُ الضَّارُّ النَّافِعُ الْتَوَّابُ الْبَدِيعُ الْبَاقِي الْوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ.

Dalam al-Qur'an, tanpa menyebutkan jumlah *Al-Asmâ al-Husnâ* yang sembilan puluh sembilan, ditemukan beberapa ayat yang mengemukakan nama-nama Allah. Naskah ini mencoba mengemukakan konsep Tuhan dengan melihat sebagian kecil dari *Al-Asmâ al-Husnâ*. Dengan terlebih dahulu mengungkapkan konsep Allah dalam al-Qur'an secara umum, naskah ini akan mencoba mengupas konsep kebenaran, keabadian dan kekuasaan melalui perspektif *Al-Asmâ al-Husnâ*. Kerangka pemikiran naskah ini diawali dengan terlebih dahulu

¹¹ M.M. Syarif, "Advent of Islam, Fundamental Teaching of the Qur'an", dalam buku *History of Muslim Philosophy*, terj, Ahmad Muslim, *Essensi al-Quran: Filsafat Politik Ekonomi Etika*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. , 7

¹² Lihat Quraish, *Ibid*, hlm. xxxix. Jumlah *Asma al-Husna* ini sendiri sebenarnya tidaklah terlalu signifikan. Bahkan beberapa kalangan justru mempertanyakan berapa pun jumlahnya, karena menurut mereka, bagaimana mungkin Allah yang Tak Terhingga dan Tak Terbatas menjadi terhingga dan terbatas oleh jumlah. Wacana ini berkembang misalnya dalam teologi Mu'tazilah.

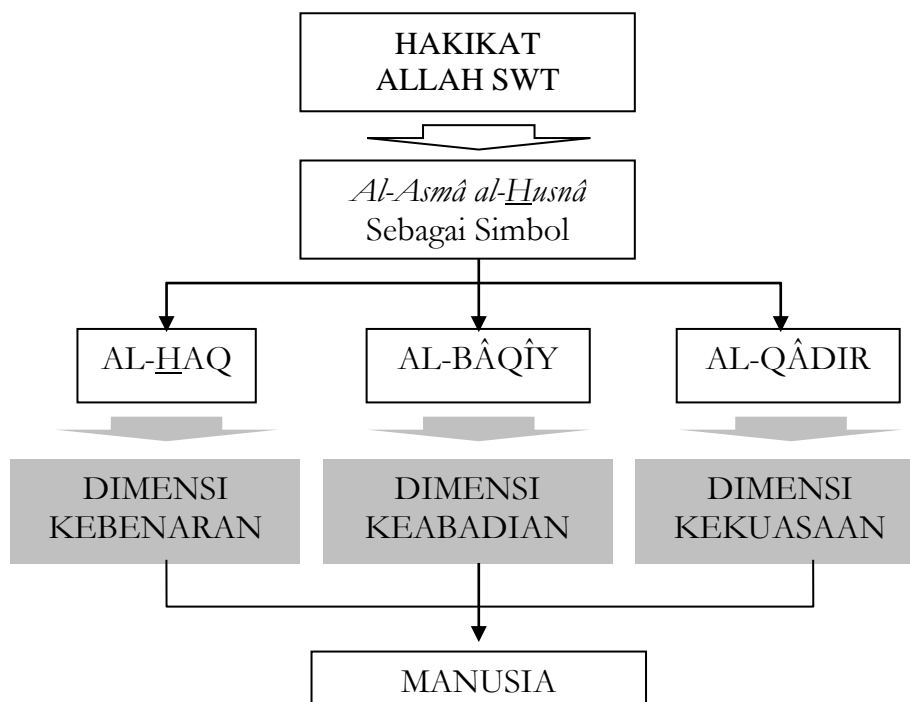
¹³ Lihat dalam Anonymous, *Mausu'ah al-Hadits al-Syarifi: al-Kutub al-Tis'ah*, Compact Disk, 1997, No. Hadis 2531 dari Shahih Bukhari

¹⁴ *Ibid*, no. Hadits 3429 dari Hadits at-Tirmidzi

memporsikan kata ‘Allah’ sebagai kata kunci pembahasan, lalu mengungkap hakikat konsep kebenaran, keabadian dan kekuasaan yang dikorelasikan dengan kata kunci itu.¹⁵

Keseluruhan kerangka pemikiran di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 1
Kerangka Pemikiran
Konsep Tuhan, Kebenaran, Keabadian dan Kekuasaan



METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan adalah metode “analitis kritis”. Metode ini merupakan pengembangan dari metode deskriptif, yakni mendeskripsikan gagasan manusia tentang objek tertentu. Objek kajian dalam metode ini adalah *gagasan* atau *ide* manusia yang terungkap dalam bentuk media cetak, baik berupa naskah primer atau naskah sekunder [sumber data primer dan sumber data sekunder]. Gagasan dalam naskah primer adalah sejumlah data mengenai masalah pokok, sedangkan gagasan sekunder adalah pembahasan dan kritik terhadap gagasan primer.

Tujuan analitis kritis adalah mengkaji gagasan primer mengenai suatu “ruang lingkup permasalahan” yang dipercaya sebagai fokus penelitian. Adapun fokusnya adalah (a) mendeskripsikan, (b) membahas, dan (c) mengkritik gagasan primer yang selanjutnya (d) melakukan studi analitis dengan mengembangkan studi yang berupa perbandingan, hubungan, pengembangan model rasional, dan penelitian historis.¹⁶ Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah *book survey* atau *library research*.

¹⁵ Hal ini perlu ditegaskan oleh penulis, sebab pada beberapa tulisan lain banyak yang menggunakan kata kunci dua kalimat syahadah (*syahadatain*) untuk memahami hakikat Allah.

¹⁶ Jujun S. Suriasumantri, “Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Bersama” dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan, (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Baru: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Jakarta: Pusjarlit dan Bandung: Nuansa, 1998), h. 41-61.

Karena pembahasan naskah berkenaan dengan konsep dalam al-Qur'an, secara metodologis akan digunakan cara kerja tafsir. Diawali dengan pengungkapan sejumlah ayat al-Qur'an berkenaan dengan masalah yang dikaji, lalu dikemukakan pandangan para ahli tafsir; di akhir pembahasan secara preskriptif naskah ini akan mencoba menggambarkan bagaimana refleksi konsep-konsep tersebut dalam pendidikan Islam.

TEMUAN DAN PEMBAHASAAN

A. Konsep Tuhan, Kebenaran, Keabadian dan Kekuasaan dalam Al-Qur'an

1. Konsep Allah dalam Al-Qur'an

Kata *Allah* sebagai nama Tuhan, lebih dari 2500 kali disebutkan dalam al-Qur'an, ditambah nama-nama lainnya yang jumlahnya tidak terhitung. Meski demikian, al-Qur'an bukanlah sebuah *risâlah* mengenai Tuhan dan sifat-sifat-Nya semata. Al-Qur'an adalah sebuah dokumen untuk umat manusia. Bahkan kitab ini sendiri menamakan dirinya sebagai 'petunjuk bagi manusia'; dan salah satunya adalah petunjuk untuk mengenali Tuhan-Nya.

Menurut al-Qur'an, eksistensi *Allah* benar-benar bersifat fungsional. Dia adalah Pencipta serta Pemelihara alam semesta dan manusia; terutama sekali Dia-lah yang memberikan petunjuk pada manusia dan yang akan mengadili manusia, dengan keadilan yang penuh belas kasih.¹⁷

Dalam tradisi Paganisme Arab, konsep *Allah* telah hidup lama dan memiliki struktur batin yang relatif siap dikembangkan oleh Islam. Secara mendasar, konsep Paganisme Arab mengidentifikasi Allah sebagai berikut: (1) Allah adalah Pencipta dunia; (2) Dialah yang menurunkan hujan atau lebih umum Pemberi hidup terhadap segala sesuatu yang hidup di bumi; (3) Dialah satu-satunya yang memimpin dengan sangat sungguh-sungguh; (4) Dialah objek dari apa yang bisa dideskripsikan sebagai 'monoteisme temporer'; dan (5) Dialah penguasa Ka'bah.¹⁸ Berdasarkan pada tradisi itu, tampaknya religiusitas al-Qur'an mengenai konsep *Allah* merupakan kelanjutan dari konsep Allah yang telah dikenal luas dalam *weltanschauung* Paganisme Arab. Al-Qur'an sendirinya menegaskan kesaksiannya atas hal-hal tersebut, misalnya yang diungkapkan dalam QS. Al-'Ankabût: 61. Kesaksian al-Qur'an yang lain tentang pernyataan kaum Pagan Arab misalnya diisyaratkan dalam QS. Al-'Ankabût: 63.

Pada masa awal Islam, kata 'Allah' belum digunakan al-Qur'an pada wahyu-wahyu pertamanya. Hal ini dimaksudkan untuk menguatkan misi tauhid dari agama Islam.¹⁹ Walaupun pemahaman Paganisme Arab mengenai konsep 'Allah' hampir menunjukkan kesamaan dengan pemahaman al-Qur'an, namun pada beberapa hal mendasar keyakinan mereka tentang konsep 'Allah' juga mengandung bias akidah yang cukup mendalam. Mereka misalnya beranggapan bahwa ada hubungan antara Allah dengan jin (QS. Al-Shaffât: 158). Mereka juga beranggapan bahwa Allah memiliki anak-anak wanita (QS. Al-'Isrâ: 40). Mereka juga beranggapan bahwa manusia tidak mungkin berhubungan dan berdialog langsung dengan Allah karena kedudukannya yang sangat tinggi dan suci, sehingga para malaikat dan berhalal-berhala perlu disembah sebagai perantara antara mereka dengan Allah (QS. Az-Zumar: 3).

Karena itu tidaklah mengherankan, meski pemahaman masyarakat Arab pra-Islam tentang konsep Allah 'hampir' berdekatan dengan pemahaman Islam, namun mereka tidak mudah mengakui kebenaran ajaran baru (Islam) tersebut.²⁰ Bahkan, pada perkembangan

¹⁷ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, terj. Anas Wahyudin, *Tema Pokok Al-Qur'an*, cet. II, (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 1

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *Op. Cit.*, hlm. 107-112

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'î atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 24.

²⁰ Toshihiko, *Op. Cit.*, hlm. 107

berikutnya, perbedaan itu justru menyuburkan ajaran politeisme di tengah masyarakat Arab Jahiliyah. Mereka tidak menyembah dan memohon pertolongan dari Allah, tetapi dari tuhan-tuhan mereka yang banyak jumlahnya.

Dengan sangat tegas al-Qur'an mengungkapkan kebenaran tentang konsep 'Allah', kebenaran yang menantang kebalikan manusia yang selalu mengembara dan mencari sesuatu yang mereka definisikan sebagai Tuhan. Namun karena kesombongannya, manusia sering lupa diri dan enggan mengakui kebenaran itu. Meski demikian, dengan kesabaran dan kemurahan-Nya, Allah tak henti-hentinya mengenalkan dan mengungkapkan diri-Nya untuk diketahui oleh manusia. Pengenalan semacam itu misalnya terungkap dalam QS. al-Baqarah: 255 dan QS. al-Hasyr: 22-24.

Itulah sesungguhnya pemahaman tentang konsep Allah yang ditawarkan oleh al-Qur'an. Allah adalah dimensi yang memungkinkan adanya dimensi-dimensi lain. Allah bukanlah sebuah bagian di antara bagian-bagian lainnya di alam semesta, dan Dia bukanlah sebuah eksistensi di antara eksistensi-eksistensi lainnya. Allah ada dan bersama setiap sesuatu; Dia-lah yang menyebabkan integritas segala sesuatu. Dan karenanya, setiap sesuatu secara langsung berhubungan dengan Dia.

Allah adalah makna dari realitas, makna yang dimanifestasikan, dijelaskan serta terungkap melalui alam dan manusia. Segala sesuatu di alam ini adalah 'petanda' Allah yang Dia ada di dalamnya. Eksistensi Allah ada bersama-sama dengan ciptaan-Nya (QS. Qâf: 16). Allah memang dekat, namun Dia pun sangat jauh bagi orang-orang yang mengingkari-Nya. Karena itu, masalahnya bukanlah bagaimana membuat manusia beriman dengan mengemukakan bukti-bukti teologis yang pelik dan panjang lebar mengenai eksistensi-Nya, tapi bagaimana membuat mereka beriman dengan mengalihkan perhatiannya kepada berbagai fakta yang akan mengingatkan manusia pada eksistensi Allah.²¹

Gagasan utama al-Qur'an mengenai eksistensi Tuhan sebenarnya terletak pada dimensi keesaan yang dimiliki oleh-Nya. Merupakan satu fakta tak terbantahkan bahwa di antara sekian agama dan kepercayaan yang hidup sebelum Islam, hanya Islam yang menawarkan *teosofia tauhîdullâh* yang paling murni. Oleh karenanya, sering disebut bahwa Islam adalah agama tauhid. Keesaan (tauhid) Allah tampak jelas digambarkan oleh al-Qur'an pada banyak ayat. Misalnya yang terungkap dalam QS. Al-Baqarah ayat 163, QS. Al-Imran: 18, QS. Al-An'âm: 19, QS. an-Nahl: 22, dan QS. Al-Ikhlâsh: 1-4.

2. Konsep Kebenaran dalam al-Qur'an

Bagi orang-orang yang suka merenunginya, eksistensi Allah tersebut dapat mereka pahami, bukan lagi diyakini sebagai sesuatu yang 'irrasional', tetapi berubah menjadi *kebenaran tertinggi*. Oleh karenanya eksistensi Allah ini sering disebut sebagai *al-Haq al-Muthlaq*. Ada sejumlah penjelasan tentang makna *al-Haq* yang diungkapkan oleh para ahli dari berbagai disiplin ilmu. Yusuf Qardhawi, misalnya, mengungkapkan bahwa kata *al-haq* memiliki makna yang cukup luas. Para cendekiawan dari berbagai disiplin menggunakan kata itu dalam lapangan kajian masing-masing, yang bisa dikategorikan ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, para ahli filsafat menggunakan kata *al-haq* sebagai petunjuk terhadap Citra Tritunggal Yang Luhur: *Kebenaran, Kebajikan dan Keindahan*. *Kedua*, para cendekiawan dalam disiplin etika memakai kata *al-Haq* untuk menggambarkan hubungan timbal balik antara sesama manusia, yang pada tataran praktis, kata hak selalu berkaitan dengan kewajiban. *Ketiga*, para ahli hukum justru memahami kata ini dengan makna lain, ada yang bersifat material, ada pula yang bersifat

²¹ Fazlur Rahman, *Op. Cit.*, hlm. 3

individual. Bahkan dalam studi hukum dan semua cabang-cabangnya mereka cenderung menggunakan istilah *Dirāsah al-Huqûq* (Studi Hukum atau Hak).²²

Selain *al-haq*, al-Qur'an juga menggunakan kata lain untuk menggambarkan konsep kebenaran yaitu *al-shidq*. Kata *al-haq* dengan seluruh kata turunannya dalam al-Qur'an disebut sebanyak 284 kali dengan makna yang cukup bervariasi, seperti *kebenaran*, *sebenarnya*, *hak*, *kepastian*, dan *kewajiban*. Namun bila diperhatikan, inti makna-makna tersebut adalah kebenaran pada objek. Sedangkan kata *al-shidq* dengan seluruh kata turunannya disebut sebanyak 145 kali dengan makna yang bervariasi juga, seperti *membenarkan*, *sesuatu yang benar*, *orang yang benar*, *mem-buktikan*, *sedekah*, *bersedekah*, *teman*, *menampakkan kesungguhan* dan *maskawin*.

Bila kita memperhatikan semua makna tersebut, kata *al-shidq* bermuara pada kebenaran subjek. Jadi, ada perbedaan makna kebenaran antara yang diungkap dengan kata *al-haq* dan kata *al-shidq*. Kebenaran yang diungkap kata *al-haq* bersifat objektif, sedangkan yang diungkap dengan kata *al-shidq* bersifat subjektif. Perbedaan makna ini sangat jelas ketika kedua kata tersebut dilihat dari lawan katanya, lawan kata *al-haq* adalah *al-bâthil*, sedangkan lawan kata *al-shidq* adalah *al-kidzib*. Dalam al-Qur'an, makna kebenaran tersebut ditemukan dalam QS. Yunus: 32, QS. al-Hajj: 62, dan QS. Yunus: 35.

Al-Qur'an telah mendefinisikan secara tuntas hakikat kebenaran dalam proporsi yang berkaitan dengan kemutlakan Allah. Filsafat dan ilmu pengetahuan yang dilahirkan manusia sering menggiring arah pemikiran manusia pada benturan psikologis dengan menetralkan nilai ilmu. Ilmu pada dasarnya bersifat absolut, tetapi pemahaman terhadap ilmu sendiri bersifat relatif. Sejauhmana kebenaran bisa dinilai menjadi 'benar', adalah bergantung pada kedekatannya dengan yang absolut itu. Sedangkan Yang Absolut tentu tidak bisa didekati dengan cara-cara yang relatif yang hanya mengandalkan empirisme, rasionalisme dan materialisme. Dengan demikian, rasanya kita tak layak membusungkan dada di hadapan cermin relativitas. Karena di balik citraan (*image*) yang terpantul di permukaan cermin, sesungguhnya terdapat suatu realitas yang absolut. Seperti citraan yang tampak di muka cermin itu, demikianlah kapasitas manusia dalam mencerna dirinya. Sebelum dan sesudahnya, manusia harus kembali pada zat yang menjadi Pusat dan Substansi segala yang ada.²³

Allah dengan predikat *al-Haq* melingkupi universalitas pengetahuan manusia, dari pengetahuan yang bersifat metafisik maupun fisik. Dari yang bersifat abstrak maupun konkret. Sebab itu, *al-Haq* tidak sekedar setitik cahaya yang melintas dalam kegelapan pikiran, tetapi sekaligus 'Cahaya atas cahaya'. *Nûr* yang menyinari perspektif kehidupan secara total. Al-Qur'an memberi penjelasan dalam QS. Nûr: 35.

Kulminasi konsep kebenaran dalam al-Qur'an terlihat jelas manakala kata *al-Haq* dipergunakan sebagai nama dalam *al-Asmâ al-Husnâ*. Allah disebut *Haq* karena Dia tidak mengalami perubahan sedikit pun, Dia wujud dan wujud-Nya bersifat wajib, tidak dapat tergambar dalam benak bahwa Dia dapat disentuh oleh ketiadaan dan perubahan. Dia juga *Haq* karena segala yang bersumber darinya pastilah benar, meyakinkan dan tidak berubah.²⁴

3. Konsep Keabadian dalam al-Qur'an

Konsep *al-Haqqu min Rabbika* menginspirasi adanya keabadian pada segenap kebenaran yang dinisbahkan pada Allah SWT. Kebenaran sebagaimana yang ditunjukkan oleh fitrah yang positif merupakan persoalan yang abadi, permanen, dan tidak berubah. Dalam

²² Yusuf Qardhawi, *Al-Nas wa al-Haq*, terj. *Epistemologi al-Qur'an*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 3-4

²³ Muhammad Luqman Hakiem, *Epistemologi al-Qur'an*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), Hlm. viii

²⁴ Shihab, *Menyingkap*, *Op. Cit.*, hlm. 236

keseluruhan realitas yang ada, tidak ada satu pun wujud yang kekal dan abadi dengan sendirinya, kecuali Allah. Selebihnya, atau perwujudan yang ada ini tidak berdiri dengan sendirinya. Yang maujud ini ada karena yang lain. Semuanya ada dari ketiadaan, dan ada dengan batas waktu tertentu. Keabadian dan kemampuan untuk menjadi sebab utama (*causa prima*) dari segala sesuatu hanya dimiliki oleh Allah. Karena itu, betapa sangat pantas kemudian jika Allah menyandang gelar *al-Bâqî*; Yang Mahakekal, Yang Mahaabadi.

Meski tidak ditemukan penggunaan kata *al-bâqî* dalam al-Qur'an, ada beberapa ayat yang memberikan pengertian keabadian dan kekekalan ketika al-Qur'an menggambarkan kehidupan akhirat (eskatologis), baik tentang surga maupun neraka. Kata yang paling menonjol digunakan untuk merujuk konsep keabadian adalah kata *abada* dan *kebalada*, yang dapat ditemukan di antaranya pada QS. Al-Baqarah: 39, QS. al-Mâ'idah: 119, QS. at-Taubah: 100.

Adapun pengertian keabadian dan kekekalan yang dinisbahkan pada wujud Allah, dapat ditemukan dalam ayat al-Qur'an QS. ar-Rahmân: 27. Ibn 'Abbâs menafsirkan bahwa maksud *wajib* dalam ayat tersebut hanyalah sebuah perumpamaan. Kendati demikian, beberapa kalangan berpendapat bahwa orang-orang yang beramal saleh, pada hari akhirat kelak akan bertemu dan melihat wajah Allah.²⁵ Allah *al-Bâqî* adalah Dia yang memiliki kekekalan wujud, berkesinambungan tanpa akhir, sedangkan wujud selain-Nya berkesudahan dan terbatas oleh waktu. Al-Qur'an menegaskan-kannya dalam QS. al-Qashash: 88.

Selain kata *bâqî*, al-Qur'an menggunakan kata lain untuk menunjukkan makna kekekalan Allah, yaitu kata *Qadîm*. Kedua kata itu memiliki makna sama yang menggambarkan bahwa tiada yang mahakekal kecuali Allah. Beberapa teolog membedakan makna kata *qadîm* dengan *bâqî* ditinjau dari segi batasan waktu. Kekekalan Allah bersifat *qadîm* jika ditinjau dari masa lampau sebagai Yang Terdahulu; bersifat *bâqî* jika ditinjau dari masa depan. Kata *bâqî* menunjukkan kesinambungan ke depan tanpa akhir.²⁶

Kemahakekalan Allah merupakan salah satu sifat yang harus disandang-Nya, karena bagaimana mungkin Dia disembah, kalau suatu waktu Dia tiada? Dalam kisah pencariannya kepada Tuhan, Nabi Ibrâhîm mengisyaratkan hal ini ketika beliau enggan menyembah bintang, bulan, bahkan matahari yang lebih besar, dengan alasan mereka menghilang dan terbenam. Al-Qur'an melukiskan kisah itu dalam QS. al-An'âm: 55-57. Sifat keabadian ini sepenuhnya adalah milik Allah, sedangkan manusia hanya memiliki ketetapan waktu yang tertentu dan terbatas. Ketetapan waktu yang bersifat terbatas atau sementara bagi manusia membuatnya senantiasa tidak pernah merasa puas dan selalu berupaya untuk mencari dan mendapatkan keabadian. Jalan terbuka bagi manusia yang memiliki sifat fana dan terbatas untuk mencapai kehidupan yang abadi. Kemungkinan ini diisyaratkan oleh al-Qur'an dalam QS. Al-Hajj: 23, QS. Az-Zumar: 73-75, QS. Al-Hadîd: 12.

4. Konsep Kekuasaan dalam al-Qur'an

Penjelasan al-Qur'an mengenai hakikat Allah SWT pada banyak tempat menggambarkan kebesaran dan kekuasaan yang dimiliki-Nya. Penjelasan semacam itu senantiasa merupakan sebuah *tautologi* (pengulangan), karena kekuasaan dan kebesaran-Nya merupakan makna yang paling utama dari sifat-Nya yang serba meliputi. Alasan mengapa kekuasaan dan kebesaran-Nya sedemikian sering ditandaskan dalam al-Qur'an adalah untuk menunjukkan betapa berbahayanya kebodohan manusia yang mempersamakan dan mengidentikkan (*yirke*) hal-hal yang terhingga dengan Dia Yang Tak Terhingga.²⁷

²⁵ Lihat dalam Abû Thâhir Muḥammad bin Ya'qûb al-Fairuzabadi, *Tamwîr al-Miqbas min Tafsîr ibn 'Abbâs*, (Beirut: Darl al-Fikr, tt.), hlm. 451, atau juga dalam Muḥammad 'Alî al-Shâbunî, *Op. Cit.*, hlm. 296

²⁶ Quraish, *Menyingkap*, *Op. Cit.*, hlm. 429

²⁷ Fazlur Rahman, *Op. Cit.*, hlm. 10

Doktrin kekuasaan Allah terwujud dalam kreativitas-Nya yang penuh kasih, dengan pengertian bahwa segala sesuatu yang Dia ciptakan adalah berdasarkan ukuran dan hukum tertentu. Istilah orang Arab untuk menunjukkan pengertian kekuasaan dan ukuran yakni *qadar*, yang digunakan juga oleh al-Qur'an untuk menunjukkan makna kekuasaan Allah. Hal ini di antaranya terdapat dalam QS. al-Furqân: 2, QS. al-Qamar: 49, QS. ath-Thalaq: 3.

Dalam bagian lain, al-Qur'an mengisyaratkan tentang kekuasaan Allah ini dengan menggunakan kata *ḥukm* dan pelbagai derivasi katanya yang menunjukkan bahwa Allahlah yang Maha berkuasa menetapkan segala ketentuan.²⁸ Hal ini didasarkan atas penegasan al-Qur'an dalam QS. Yûsuf: 40. Menurut ayat tersebut, apa yang disembah oleh orang-orang Musyrik selain Allah hanyalah nama-nama kosong yang tidak mempunyai objek pribadi. Penyembahan itu diwarisi dari generasi ke generasi sebelumnya yang tidak mempunyai dasar dan keterangan yang membenarkan. Lebih lanjut ayat ini menegaskan bahwa segala keputusan merupakan kekuasaan Allah semata.²⁹

Klausula *in al-ḥukm illâ lillâh* yang terdapat dalam ayat di atas juga dipergunakan dalam QS. Yûsuf: 67 dan QS. al-An'âm: 57. Dua ayat tersebut menegaskan hal yang sama bahwa kata *al-ḥukm* yang dihubungkan dengan kata Allah memberikan pengertian bahwa Allah memiliki kekuasaan dalam menetapkan keputusan; bahwa keputusan hanyalah kekuasaan Allah; Dia yang memutuskan kebenaran dan pemutus perkara yang sebaik-baiknya.

Hakikat kekuasaan yang menisbahkan Allah sebagai Yang Mahakuasa, menetapkan Dia sebagai *al-Qâdir wa al-Muqtadir*. Dalam al-Qur'an, kata *qâdir* ditemukan sebanyak tujuh kali, semuanya menunjuk kepada Allah SWT, lima di antaranya dalam konteks menakutkan mereka yang ragu tentang kekuasaan dan kemampuan-Nya. Makna seperti itu dapat ditemukan dalam QS. al-An'âm: 37, dan QS. al-Isrâ: 99. Kata *muqtadir* ditemukan sebanyak tiga kali dalam al-Qur'an, dan sekali dalam bentuk jamak *muqtadirîn*. Kesemuanya menunjuk kepada Allah SWT dalam konteks yang berkaitan dengan kekuasaan-Nya.

Al-Qurthubî menafsirkan bahwa kata *muqtadir* bermakna bahwa Allah berkuasa dan memiliki kekuasaan atas apa yang Dia kehendaki. Ibn Katsîr menafsirkan *muqtadir* dengan ungkapan bahwa Allah memiliki kekuasaan atas segala sesuatu yang tidak dimiliki oleh selain-Nya.³⁰ Al-Biqâ'î menafsirkan dengan makna bahwa Allah memiliki kekuasaan menyeluruh yang mencapai batas yang tidak mungkin diraih oleh selain-Nya.³¹

Kemahakuasaan Allah untuk melakukan segala sesuatu bukanlah berarti kekuasaan memilih satu dari dua hal, tetapi kekuasaan Allah adalah tidak adanya sebab selain diri-Nya sendiri yang mendorong untuk bertindak atau tidak bertindak dan tidak ada sesuatu pun di luar diri-Nya yang menghalangi kehendak-Nya.

²⁸ Kata *al-ḥukm* dan kata-kata yang terbentuk dari kata tersebut dipergunakan dalam al-Qur'an sejumlah 210 buah. Di antaranya terdapat kata kerja dengan pola *ḥakama* 'memutuskan perkara, membuat keputusan sebanyak 45 buah, pola *ahkama* mengokohkan dua kali; pola *tahâkama* 'mengikuti keputusan seseorang sekali, dan pola *mashdar al-ḥukm* dipergunakan 30 kali. Ibn Manzhûr mendefinisikan kata *al-ḥukm* adalah ilmu dan pengetahuan, dan memutuskan dengan adil. Lihat dalam Muin Salim, *Fiqh Siyâsah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994, hlm. 159; atau Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muḥammad bin Mukram Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Mishr: Dar Shadr & Dar Bairut, 1969, Jil. XII, hlm. 140

²⁹ Lihat dalam Muḥammad bin 'Alî Muḥammad al-Syaukanî, *Fath al-Qâdir*, III, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), hlm. 41. Lihat juga dalam Imadudin Abû al-Fidâ Ismâ'îl bin Katsîr al-Quraisyî, *Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*, (Jiddah: al-Haramain, t.th). hlm. 479

³⁰ Anonymous, *Holy Qur'an 30 Juz dan al-Hadits 6.5*, Compact Disk, Perangkat Lunak Sakhr, 1997 merujuk pada tafsir al-Qurthubî dan Ibn Katsîr

³¹ Quraisy Shihab, *Menyingkap, Op. Cit.*, hlm. 317

Dalam wacana teologi Islam, pendefinisian kekuasaan Allah telah banyak menimbulkan polemik berkepanjangan. Berkembang pemikiran bahwa kemahakuasaan Allah untuk melakukan segala sesuatu tidak hanya menyangkut sesuatu yang menurut sifat alaminya dapat dilaksanakan, tetapi juga meliputi sesuatu yang berada di luar sifat alami itu. Quraish Shihab menggambarkan hal itu dalam ungkapannya sebagai berikut:

Kita dapat mengerti dan memahami bahwa Tuhan dapat melakukan mukjizat, tetapi benak dan logika kita tidak dapat menggambarkan Tuhan menciptakan sesuatu yang mustahil. Tidak ada sesuatu yang mengandung pertentangan dalam dirinya yang dapat dimasukkan dalam wilayah kekuasaan Tuhan.³²

Di sinilah pentingnya memahami kekuasaan Allah dalam dimensi *qadar* sebagaimana telah dikemukakan di awal bahasan. Kekuasaan Allah bukan saja dalam makna bahwa Dia dapat melakukan apa yang Dia kehendaki, tapi juga kekuasaan menciptakan segala sesuatu berdasarkan ukuran dan hukum-Nya. Oleh karenanya, mengandaikan adanya keberbatasan kekuasaan-Nya, hanya mungkin terjadi apabila kekuasaan-Nya terbatas dengan ukuran dan hukum-Nya sendiri. Bagaimana mungkin terjadi, Tuhan mengandung pertentangan dalam dirinya yang dapat mengurangi makna kekuasaan-Nya.

B. Refleksi Nilai-nilai Ilahiah dalam Pendidikan Islam

a. Internalisasi Nilai-nilai Ilahiah

Perkembangan penyelenggaraan pendidikan dewasa ini banyak disorot, terutama karena ada anggapan bahwa muatan kurikulum pendidikan tidak memproporsikan potensi kemanusiaan secara seimbang. Satu sisi kadang pendidikan diidentikkan dengan orientasi kurikulum yang terlampaui menitikberatkan pada aspek nalar dan keterampilan manusia, sehingga aspek afeksi dan sikap relatif terabaikan. Di sisi lain, justru kadang pendidikan lebih menitikberatkan pada aspek idealis keakhiratan, sehingga kehilangan daya tawar dan akseptabilitas pada kehidupannya sendiri. Abdul Kholik secara tajam mengemukakan hal tersebut sebagai berikut:

... Akan tetapi permasalahan yang terkait dengan pendidikan Islam belum sepenuhnya tuntas. Akhir-akhir ini banyak orang bertanya tentang keefektifan pendidikan Islam dengan fenomena ‘degradasi moral’ atau ‘kekeringan nilai’ di kalangan masyarakat beragama. Fenomena tersebut mengindikasikan gugatan khlayak terhadap makna pendidikan Islam, khususnya keefektifan dalam membangun afeksi anak didik dengan nilai-nilai yang eternal serta mampu menjawab tantangan zaman (aktual).³³

Dewasa ini, pendidikan Islam tengah menghadapi tekanan modernisasi sebagai tuntutan zaman yang tak terelakkan di satu pihak, dan tuntutan etik serta moralitas Islam di pihak lainnya. Dan dalam perkembangannya, pendidikan Islam akan terus menghadapi berbagai agenda dan tantangan yang besar. Sebab, di tengah berlangsungnya sekularisasi dan meluasnya pandangan hidup yang *material oriented*, pendidikan Islam senantiasa akan diuji kemampuannya dalam memberikan nuansa vertikal dan memberi warna etis-profetik dalam pendewasaan manusia. Salah satu upaya mendasar dalam konteks tersebut adalah bahwa

³² *Ibid.*, hlm. 318

³³ Abdul Kholik, “Pendekatan Penghayatan dalam Pendidikan Islam (Telaah Aksiologi Model Etika Immanuel Kant)”, dalam *Paradigma Pendidikan Islam*, Ismail SM, ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 139

pendidikan Islam harus dapat menginternalisasikan dan memanifestasikan nilai-nilai Ilahiah dalam pribadi peserta didiknya.

Komaruddin Hidayat menggambarkan proses tersebut sebagai tugas hidup manusia. Ia mengungkapkannya dalam tiga tahapan berikut ini:

Pertama, tahapan ta'alluq yaitu bahwa manusia diwajibkan untuk selalu mengikatkan kesadaran hati dan pikirannya kepada Allah SWT. *Kedua, tahapan takehalluq*, yaitu bahwa manusia diharuskan untuk meniru secara sadar sifat-sifat Tuhan, sehingga sifat-sifat Tuhan tersebut tercermin dalam kehidupannya. *Ketiga, tahapan tahaqquq*, yaitu bahwa manusia diharuskan untuk mengaktualisasikan kesadaran dan kapasitas dirinya dalam mencapai derajat *khalifah* Allah dan 'abdullāh'.³⁴

Kajian tentang konsep Tuhan dengan berbagai dimensi dan sifatnya, mengisyaratkan bahwa Allah memiliki sifat-sifat yang luhur. Bagi manusia, penggambaran sifat-sifat Allah merupakan idealisasi seluruh tujuan hidupnya. Tujuan manusia yang sesungguhnya, menurut al-Qur'an, adalah untuk menyerap sifat-sifat Tuhan.³⁵ Artinya, manusia diharapkan mampu mentransfer dan menginternalisasikan sifat-sifat Allah yang tertuang dalam *al-Asmā al-Husnā*, sehingga segala aktivitas yang dilakukan manusia mencerminkan citra manusia sebagai makhluk yang paling mulia. Upaya untuk menginternalisasikan sifat-sifat Allah yang tertuang dalam *al-Asmā al-Husnā* sangat mungkin dilakukan manusia apabila ia menfungsikan pendidikan secara maksimal. Pendidikan Islam pada dasarnya berfungsi *rubūbiyah*, yang menempatkan Allah sebagai zat yang mendidik.³⁶ Berdasarkan asumsi ini, maka semaksimal mungkin pendidikan Islam harus diorientasikan pada upaya mengaktualisasikan potensi sifat-sifat *Ilahiah* dalam diri peserta didik sebagai salah satu fungsi *rubūbiyah* Allah dalam kehidupan manusia.³⁷

b. Epistemologi Pengetahuan dalam Islam

Islam sebagai agama universal menyajikan paradigma tersendiri tentang apa yang disebut dengan kebenaran. Kajian atas konsep kebenaran dalam al-Qur'an menetapkan bahwa sumber segala kebenaran hanyalah Allah SWT. Karena itu, pengetahuan manusia sebagai sebuah produk dari pengembaraan dan pencariannya akan kebenaran, tentunya juga harus bersumber dari Sumber Kebenaran tersebut. Pengetahuan manusia sebagai sebuah produk aktivitas kemanusiaan yang lahir dari interaksi manusia dengan fenomena alam dan substansi

³⁴ Buddy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), hm., 193

³⁵ B.A. Dar, "Advent of Islam, Fundamental Teaching of the Qur'an", dalam M.M. Syarif, (penyunting), *History of Muslim Philosophy*, terj, Ahmad Muslim, *Essensi al-Quran: Filsafat Politik Ekonomi Etika*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. ,

³⁶ 'Abdurrahmān an-Nahlawī, *Ushūl al-Tarbiyah al-Islāmiyyah wa Asālibuhā fī al-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*, terj. Shihabudin, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, cet. II, (Jakarta: Gema Insani Press, 1983), hlm. 20. Dalam al-Qur'an, Allah juga sering disebut sebagai *al-Rabb*, *Rabb al-'ālamīn*, *Rabb kullī syai*. Arti dasar kata *rabb* adalah memperbaiki, mengurus, mengatur, dan juga mendidik. Di samping itu, kata *rabb* biasa diterjemahkan dengan Tuhan, dan mengandung pengertian *tarbiyah* (yang menumbuh-kembangkan sesuatu secara bertahap dan berangsur-angsur sampai sempurna), juga disebut sebagai *murabbi* (yang mendidik). Lihat juga dalam Hasbi al-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayan*, (Bandung: al-Ma'arif, 1977), hlm. 12

³⁷ Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam: Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama Islam di Sekolah*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 27

wahyu haruslah bersumber dari *Allah al-Haq*. Dengan sendirinya, asumsi ini melahirkan kerangka dasar epistemologi kebenaran yang melahirkan pengetahuan menurut Islam.³⁸

Pengetahuan dalam Islam pada dasarnya merupakan sejumlah pengalaman atau ‘yang akan menjadi’ pengalaman (baik yang profan maupun yang sakral) yang diberikan berkat kemurahan Khalik kepada manusia, melalui sesuatu yang diverbalkan dalam ucapan (*qauliyah*, *qur’aniyah*), dan sesuatu yang dinyatakan dalam semesta (*kauniyah*). Pengetahuan diidentifikasi bersumber dari dua hal pokok yang berakar pada kebenaran Allah SWT, yaitu: (a) Wahyu Ilahi yang mengandung ajaran Allah; dan (b) Intelek manusia dan perangkatnya yang tetap berada dalam hubungan timbak balik dengan alam semesta melalui pengamatan, kontemplasi, percobaan, dan penerapan. Manusia bebas melakukan apa saja yang ia kehendaki sejauh ia tetap berada dalam kondisi yang sepenuhnya menaati al-Qur’an dan Sunnah. Hal ini sesuai dengan rekomendasi hasil Konferensi Pendidikan Islam Pertama se-Dunia yang menyatakan bahwa dasar pengetahuan Islam dikelompokkan ke dalam dua kategori, yaitu:

“*Pengetahuan abadi yang diberikan*” berdasarkan wahyu Ilahi yang diturunkan dalam al-Qur’an dan Sunnah, serta semua yang dapat ditarik dari keduanya;

“*Pengetahuan yang diperoleh*” termasuk ilmu-ilmu sosial, alam dan terapan yang rentan terhadap pertumbuhan kuantitatif dan pelipat-gandaan. Variasi terbatas dengan pinjaman lintas budaya dipertahankan sejauh sesuai dengan syariat sebagai sumber nilai.³⁹

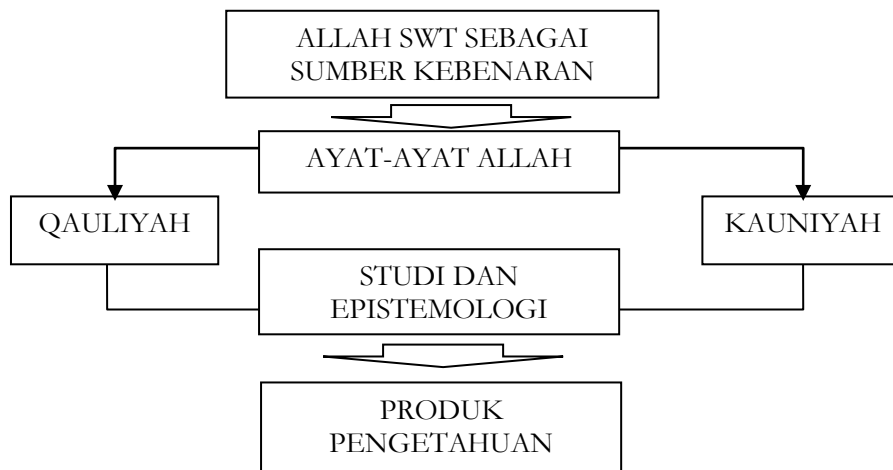
Melalui optimalisasi potensi yang dimiliki manusia, kedua macam pengetahuan itu bisa ditingkatkan secara induktif dan deduktif untuk menghasilkan teori-teori yang dapat dikembangkan menjadi disiplin pengetahuan mandiri. Epistemologi dan studi Islam mendapatkan peran sebagai media untuk menerjemahkan pesan *qauliyah/qur’aniyah* dan *kauniyah* sehingga melahirkan pengetahuan Islam yang orisinal.

Dengan menggunakan struktur pengetahuan yang bersumber dari kebenaran Allah, dapat dibuat skema epistemologi kebenaran dan pengetahuan dalam Islam sebagai berikut:

³⁸ Istilah *epistemologi*, pertama kali digunakan oleh J. F. Ferrier pada tahun 1854. Berasal dari bahasa Yunani “*episteme*” (pengetahuan) dan “*logos*” (teori, uraian atau alasan) yang dikemukakan secara sistematis. Dalam *Dictionary of Philosophy*, epistemologi sebagai cabang filsafat yang menyelidiki pengertian, struktur, metode dan validitas ilmu; teori mengenai hakikat ilmu pengetahuan dan cara memperoleh ilmu pengetahuan. Epistemologi ilmu berorientasi secara filsafat, metode dan sistem. Secara filsafat, epistemologi ilmu berorientasi mencari hakikat kebenaran pengetahuan; secara metode berorientasi mengantar manusia untuk memperoleh pengetahuan; dan secara sistem menjelaskan realitas pengetahuan dalam sebuah hirarki yang sistematis.

³⁹ Lihat rekomendasi umum konferensi pendidikan muslim yang pertama pada bahasan “Pengelompokan Pengetahuan dan Sistem Ilmu”. Lihat dalam Jalaludin, *Filsafat Pendidikan Islam: Konsep dan Perkembangan Pemikirannya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 191

Gambar 2
Epistemologi Kebenaran dan Pengetahuan
dalam Islam



Epistemologi pengetahuan seperti di atas, apabila diorientasikan pada upaya pengembangan teori pendidikan akan melahirkan apa yang disebut sebagai epistemologi pendidikan Islam. Dengan kata lain, epistemologi itu merupakan prosedur untuk menghasilkan teori pendidikan Islam.

c. Epistemologi Teori Pendidikan Islam

Dalam Islam, hakikat kebenaran merupakan sesuatu yang mutlak bersumber dari Sang Maha Kebenaran. Melalui al-Qur'an dan hadits sebagai sumber-sumber wahyu, kebenaran mutlak tersebut direfleksikan pada pengetahuan-pengetahuan yang dimiliki manusia. Al-Qur'an dan hadits sebagai kerangka dasar pemikiran Islam memberikan inspirasi kependidikan yang perlu dikembangkan, baik secara filosofis maupun ilmiah. Sumber-sumber wahyu tersebut merupakan dasar teori pendidikan Islam.

Secara epistemologis, otentisitas sumber-sumber wahyu ini menjadi karakter dasar, ketika ia hanya dijelaskan melalui paradigma kewahyuan. Membiarkan sumber-sumber wahyu berbicara dengan 'bahasa' sendiri merupakan satu ikhtiar untuk menempatkannya agar tetap berada dalam sakralitas kemutlakannya. Dengan demikian, karena dibangun atas dasar keyakinan, maka pengetahuan tentang pendidikan Islam yang direduksi dari sumber-sumber wahyu ini bersifat sakral. Keterlibatan dalil-dalil '*aqliyah*' untuk menjelaskan dan memahami sumber-sumber wahyu dengan sendirinya akan menghasilkan suatu proses baru yang bersifat profan. Proses inilah yang kemudian dapat kita sebut sebagai kawasan teologisasi yang memunculkan formula filsafat pendidikan Islam.

Filsafat pendidikan Islam yang secara struktural merupakan bagian dari filsafat Islam, dan secara fungsional tidak terlepas dari pendidikan Islam merupakan pengetahuan yang membahas segala persoalan yang menyangkut kependidikan yang bersumber pada wahyu dalam Islam, dengan maksud untuk memperoleh jawaban, dan selanjutnya digunakan sebagai arah pelaksanaan dan pengembangan pendidikan Islam sehingga berdampak positif bagi kehidupan umat Islam.

Secara umum, selain merupakan produk pengetahuan dan ideologi atau pandangan hidup, dipahami bahwa filsafat merupakan metode. Penggunaan filsafat sebagai metode untuk

memahami berbagai masalah hidup dan kehidupan manusia disebut sebagai pendekatan filosofis. Termasuk di dalamnya pendekatan terhadap masalah-masalah pendidikan. Filsafat Pendidikan Islam adalah suatu pendekatan untuk menelaah dan memecahkan masalah-masalah pendidikan Islam dengan menggunakan metode filsafat. Pengetahuan atau teori yang dihasilkan oleh filsafat pendidikan Islam itu disebut teori filsafat pendidikan.

Secara ontologis, pendekatan filsafat Islam terhadap pendidikan bersifat *sinopsis*, atau merangkum semua aspek pendidikan. Seluruh aspek pendidikan seperti tujuan, isi, metode, pendidik, anak didik, atau yang lainnya selama berada pada batas abstrak logis merupakan wilayah kajian dari pendekatan filosofis.⁴⁰ Secara fungsional, pendidikan sangat memerlukan kajian filsafat, karena masalah pendidikan ternyata tidak hanya menyangkut proses pelaksanaan pendidikan yang terbatas pada fenomena yang dialami semata. Dalam dunia pendidikan akan muncul masalah yang lebih luas, lebih mendalam yang keluar dari pengalaman inderawi dan fenomena faktual, yang mungkin tidak dapat dijelaskan oleh pengetahuan lainnya, kecuali oleh filsafat. Apatah lagi jika kita hal itu kita lihat dalam kaitannya dengan sumber-sumber wahyu yang bersifat sakral tadi. Melalui metode rasional-deduktif, filsafat mengembangkan aksioma-aksioma normatif dalam sumber-sumber wahyu yang memberikan inspirasi kependidikan menjadi teori-teori pendidikan Islam.

Dengan dasar kebenaran filosofis, filsafat pendidikan Islam melakukan kajian rasional yang mendalam untuk berusaha menjelaskan aspek-aspek mendasar dalam pendidikan. Seluruh hasil telaah filsafat pendidikan Islam tentunya masih bersifat normatif, menjelaskan apa dan bagaimana seharusnya pendidikan Islam tersebut dilaksanakan dan dikembangkan. Belum menyentuh hal-hal yang nyata dalam dunia pendidikan praktis. Oleh karenanya, ia memerlukan proses penjabaran serta implementasi, dan disinilah kita memerlukan formula untuk menghasilkannya, yakni ilmu pendidikan Islam.

Ilmu pendidikan Islam merupakan suatu prosedur pengkajian terhadap masalah-masalah pendidikan dengan mempergunakan paradigma ilmu. Karena ia memiliki fungsi sebagai alat untuk menjelaskan, mengontrol dan meramalkan, maka pendekatan sains yang dipergunakan untuk mengkaji masalah-masalah pendidikan Islam melalui prinsip-prinsip dan cara kerja ilmu disebut ilmu pendidikan Islam.⁴¹

Secara ontologis, ilmu pendidikan Islam bersifat empirik. Ilmu pendidikan Islam menafsirkan realitas objek penelaahan pendidikan “sebagaimana adanya” (*das sein*). Lingkup penelaahannya terbatas pada wilayah pengalaman manusia dalam mengikuti proses pendidikan yang ditangkap lewat pancainderanya.

Secara epistemologis, ilmu pendidikan Islam menggunakan metode sains (metode ilmiah). Ilmu (sains) memanfaatkan dua kemampuan manusia, yakni pikiran dan indera. Epistemologi sains pada hakikatnya merupakan gabungan antara berpikir secara rasional dan berpikir secara empiris.⁴²

Teori pendidikan yang dihasilkan oleh ilmu pendidikan Islam dikembangkan melalui pengkajian empiris-logis, yang bersumber dari data empiris dan diperoleh melalui penelitian cermat dan menggunakan berbagai metode yang logis menurut aturan-aturan tertentu. Berawal dari fakta-fakta khusus, fakta-fakta empiris pendidikan kemudian dianalisis dan diverifikasi,

⁴⁰ Lihat Uyoh Sadulloh, *Pengantar Filsafat Pendidikan*, (Bandung:Media Iptek, 1994). hlm. 3

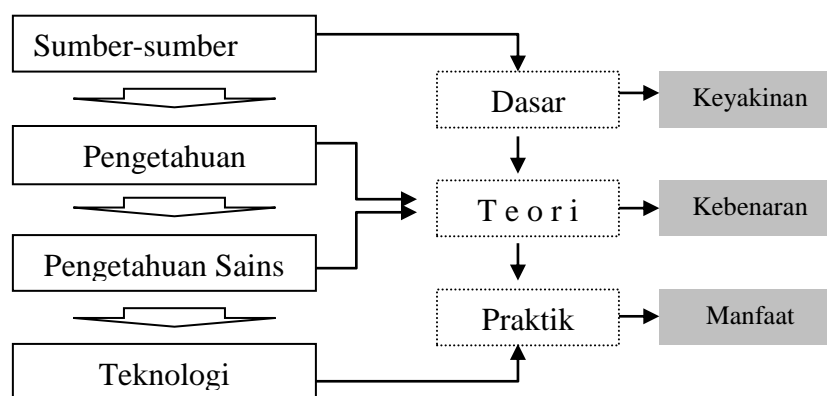
⁴¹ Sains merupakan suatu pengetahuan yang mencoba *menjelaskan* rahasia alam agar gejala alamiah tersebut tidak lagi merupakan misteri. Penjelasan ini akan memungkinkan kita untuk *meramalkan* sesuatu yang akan terjadi, dan dengan demikian memungkinkan kita untuk *mengontrol* gejala tersebut. Lihat dalam Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, cet. V, 1998),

⁴² Lihat dalam Ahmad Tafsir (ed.), *Epistemologi untuk Ilmu Pendidikan Islam*, (Bandung: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati, 1995), hlm. 96-97

lalu ditarik suatu generalisasi. Dengan dasar kebenaran ilmiah, ilmu pendidikan Islam berupaya menelaah dan mengkaji masalah-masalah pendidikan berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah sebagai koridor prosedur kerja. Kendati teori-teori pendidikan yang dihasilkan Ilmu pendidikan Islam—mungkin—memuat dan beranjak dari aksioma-aksioma normatif dan teologis, satu yang utama, penjelasan yang bersifat faktual (empiris) dan logis harus menjadi *blue print* teori ilmu pendidikan Islam. Dan, teori pendidikan seperti itulah yang akan secara nyata bermanfaat dalam mengatur manual pendidikan Islam.

Keseluruhan pemikiran tersebut dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut:

Gambar 3
Epistemologi Pendidikan Islam



SIMPULAN

Berdasarkan kajian di awal dapat disampaikan beberapa simpulan sebagai berikut:

1. Konsep Tuhan dalam al-Qur'an dapat dipahami melalui kajian terhadap kata kunci 'Allah' yang memiliki *al-Asmâ al-Husnâ* dengan terminologinya masing-masing; Kendati kata 'Allah' pernah hidup dalam mitos Paganisme Arab pra-Islam, konsep Allah yang dibawa Islam memiliki perbedaan prinsipil. Perbedaan yang paling menonjol adalah dalam esensi keesaan Allah (*al-tauhîd*). Esensi tauhid Allah dalam al-Qur'an merefleksikan nilai-nilai kebenaran yang mutlak, keabadian yang kekal, dan kekuasaan yang tiada tanding;
2. Konsep kebenaran dalam al-Qur'an berkait erat dengan *diktum* bahwa Allah adalah sumber segala kebenaran; kebenaran-kebenaran yang ditemukan manusia bersifat relatif dan hanya merupakan sebuah cara manusia untuk mendekati kebenaran yang mutlak (*al-Haq*);
3. Konsep keabadian dalam al-Qur'an berkaitan erat dengan *diktum* bahwa hanya Allah yang Mahaabadi; tiada keabadian selain keabadian pada diri-Nya, esensi Ketuhanan yang dimiliki Allah karena Dia merupakan sumber keabadian dan kekekalan (*al-Bâqî wa al-Qadîm*);
4. Konsep kekuasaan dalam al-Qur'an berkaitan erat dengan *diktum* bahwa hanya Allahlah yang Mahakuasa; tiada kekuasaan yang dimiliki manusia selain karena kemurahan dan kekuasaan Allah, esensi Ketuhanan yang dimiliki Allah karena Dia Mahakuasa dan sumber kekuasaan (*al-Qâdir wa al-Muqtadir*);
5. Pendidikan Islam harus diorientasikan pada upaya mengejawantahkan nilai-nilai *Ilahiah* dalam pribadi setiap peserta didik; Pendidikan Islam adalah upaya manusia untuk menginternalisasikan sifat-sifat Allah yang ada pada dirinya; Pendidikan Islam sesungguhnya diorientasikan umat Islam pada upaya mengenal Allah, mendekati-Nya, dan

menyerah-kan diri pada-Nya; Kemutlakan Allah dalam segala dimensi-Nya harus tampak dalam seluruh komponen pendidikan Islam, baik dalam tujuan, materi, dan komponen pendidikan lainnya; Dimensi kebenaran Allah mengisyaratkan bahwa hanyalah Dia Sumber Kebenaran, melahirkan cara pandang epis-temologis tentang apa yang disebut dengan pengetahuan; tidak ada pengetahuan yang dianggap benar jika tidak bersumber dan tidak merujuk tanda-tanda Allah, baik *Qauniyah* maupun *Qauliyah*; hal itu berlaku juga dalam epistemologi pendidikan Islam. **

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurahmân an-Nahlawî, *Ushûl al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibuhâ fî al-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*, terj. Shihabudin, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, cet. II, (Jakarta: Gema Insani Press, 1983)
- Abdul Kholik, "Pendekatan Penghayatan dalam Pendidikan Islam (Telaah Aksiologi Model Etika Immanuel Kant)", dalam *Paradigma Pendidikan Islam*, Ismail SM, ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)
- Abû al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muḥammad bin Mukram Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arâb*, Mishr: Dar Shadr & Dar Bairut, 1969
- Abû Thâhir Muḥammad bin Ya'qûb al-Fairuzabadi, *Tamwîr al-Miqbas min Tafsîr ibn 'Abbâs*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.)
- Ahmad Tafsîr (ed.), *Epistemologi untuk Ilmu Pendidikan Islam*, (Bandung: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati, 1995)
- Anonimous, *Holy Qur'an 30 Juz dan al-Hadits 6.5*, Compact Disk, Perangkat Lunak Sakhr, 1997
- Anonimous, *Mausu'ah al-Hadits al-Syarif: al-Kutub al-Tis'ah*, Compact Disk, 1997
- B.A. Dar, "Advent of Islam, Fundamental Teaching of the Qur'an", dalam M.M. Syarif, (penyunting), *History of Muslim Philosophy*, terj. Ahmad Muslim, *Essensi al-Quran: Filsafat Politik Ekonomi Etika*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1995)
- Buddy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994)
- Endang Saefudin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987
- Endang Saefudin Anshari, *Wawasan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo)
- Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, terj. Anas Wahyudin, *Tema Pokok Al-Qur'an*, cet. II, (Bandung: Pustaka, 1995)
- Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Cet. V, (Jakarta: UI Press,)
- Hasbi al-Shiddieqy, *Tafsir al-Bayan*, (Bandung: al-Ma'arif, 1977)
- Imadudin Abû al-Fidâ Ismâ'il bin Katsîr al-Quraisiyî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, (Jiddah: al-Haramain, t.th)
- Imam Chanafie al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, Cet. I, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999)
- Jalaludin, *Filsafat Pendidikan Islam: Konsep dan Perkembangan Pemikirannya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994)
- Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Bersama" dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan, (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Baru: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Jakarta: Pusjarlit dan Bandung: Nuansa, 1998).
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, cet. V, 1998)
- Komarudin Hidayat, "Melampaui Nama-nama Islam dan Posmodernisme" dalam Edy A. Effendi, ed., *Dekonstruksi Islam: Madzhab Ciputat*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999)
- M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an*, Cet. I, (Jakarta, Lentera Hati, 1998)
- M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1996)

- M.M. Syarif, "Advent of Islam, Fundamental Teaching of the Qur'an", dalam buku *History of Muslim Philosophy*, terj. Ahmad Muslim, *Essensi al-Quran: Filsafat Politik Ekonomi Etika*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1995)
- Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam: Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama Islam di Sekolah*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001)
- Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979)
- Muhammad bin 'Ali Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadir*, III, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973)
- Muhammad Luqman Hakiem, *Epistemologi al-Qur'an*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)
- Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (The University of Chicago Press, 1989)
- Tobroni & Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik; Refleksi untuk Aksi dalam keberagaman dan Pendidikan*, Cet. I, (Yogyakarta: SI Press, 1994)
- Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, terj. Agus Fahri, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Cet. I., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)
- Uyoh Sadulloh, *Pengantar Filsafat Pendidikan*, (Bandung:Media Iptek, 1994)
- van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992)
- Yusuf Qardhawi, *Al-Nas wa al-Haq*, terj. *Epistemologi al-Qur'an*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)